

El problema del ser en Zubiri

Pretendemos estudiar de cerca el modo en que X. Zubiri se ocupa del ser. Y, en una segunda parte, percatarnos de cómo puede ser criticado y, quizá, completado desde un autor medieval, Tomás de Aquino. Desde el convencimiento de que la verdad, a la vez que se va ganando continuamente por cuanto somos humanos, carece de límites temporales. Por consiguiente, en primer lugar, expondremos las tesis de Zubiri acerca del ser; desde ahí, propondremos la crítica tras el comentario del pensamiento del Aquinate sobre el ser.

A. EL SER EN X. ZUBIRI

Buena parte del pensamiento contemporáneo se ordena alrededor de la devaluación del concepto de ser. Zubiri, en este caso, no es una excepción: lo que hay es «realidad», y por tanto primaria y fundamentalmente no es ser: la realidad nunca podrá ser una de las variantes del ser, sino a la inversa, el ser depende de la realidad. *A grosso modo*, esta es su tesis esencial sobre el asunto.

La idea de realidad que Zubiri pretende afirmar —realidad como «de suyo»— está íntimamente conectada con la forma en que piensa debe entenderse la inteligencia humana. Si el hombre al entender apprehende las cosas es evidente que, de algún modo, quedan en

él. El modo específico de «quedar» —la «formalidad», que dice Zubiri— es la «realidad». De aquí puede pensarse que sería evidente que quienes han afirmado la prioridad del ser hayan desconocido la verdadera estructura de la inteligencia humana. Y es así —en opinión de Zubiri—: lejos de una *inteligencia sentiente* se han quedado en una inteligencia concipiente¹. Esta queda definida a través de dos dimensiones: por un lado, el pensamiento de que entre inteligencia y sensación existe una cesura insalvable. Por otro, la afirmación de que lo propio de la inteligencia es la concepción, el formar conceptos. Mas como lo propio del inteligir es la aprehensión, que siempre es sentiente, la formación de conceptos es un momento posterior a la aprehensión²; del mismo modo el ser —resultado del «concebir»— será posterior a la realidad —resultado de la aprehensión sentiente—: «contra lo que la Escolástica post-clásica viene diciendo desde hace más de medio siglo, la inteligencia no es “facultad del ser”, sino “facultad de realidades”»³.

Comenzaremos la investigación desde la exposición que Zubiri realiza del ser pensado por los «medievales». El método zubiriano exige la posición de aquello que va a ser superado en una nueva inteligencia de las cosas.

1. LA INTERPRETACIÓN DEL SER MEDIEVAL

La cuestión del ser⁴ se resume en una cita y su posterior justificación: «Realidad no es formalmente existencia, pero tampoco es

1 Cf. *Inteligencia sentiente; Inteligencia y realidad*, (IS), Alianza-Soc. de Estud. y Public., Madrid 1984, pp. 85-87, 283; *Sobre la esencia* (SE), Alianza-Soc. de Estud. y Public., Madrid 1985, pp. 64-65.

2 Cf. *Inteligencia y logos* (IL), Alianza-Soc. de Estud. y Public., Madrid 1982, pp. 127 ss.

3 SE, p. 416.

4 A ella le dedica largas páginas: SE, pp. 403 ss.; IS, pp. 217 ss.; *Estructura dinámica de la realidad*, EDR, Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid 1989, pp. 23 ss.

formalmente ser»⁵. Tiene absolutamente claro lo que es, en general, la común tesis clásica: «... resulta bien claro que en la concepción clásica la *realitas*, el ser "real", es un adjetivo cuyo sustantivo es *esse*. La realidad es un momento y un modo de ser, el más importante, el más decisivo —si se quiere—, el fundamental, pero un *modo de ser*»⁶.

Como sabemos, la gran batalla de Aristóteles en el terreno del ente (*on*) fue la búsqueda de su unidad: si el ente se dice en varios sentidos, ¿cómo puede ser uno? El llegó a la unidad de aquello que se dice en relación a algo primero (*pros hen*), que en su caso no era sino la substancia (*ousía*). La historia de la filosofía nos muestra las variadas interpretaciones sobre tal asunto, oscilando entre la univocidad, analogía o equivocidad. Ahora bien, era indiscutible la prioridad del ser: lo que hay es ser, un ser que se nos aparece fragmentado en órdenes diversos. Así, si tomamos como punto de referencia el sujeto cognoscente, puede hablarse de un ser real y un ser intencional, según la exterioridad o interioridad a ese sujeto: a su vez, depende claramente el intencional del real. En el que habría niveles distintos de ser, de perfección.

Es indudable que Zubiri pretende ofrecernos una imagen nueva del ser dentro de la total primacía de la realidad. Es la victoria, en la dualidad de esencia y ser, de la esencia, entendida como lo absolutamente real.

Afirma, en primer lugar, que la «Escolástica» habla del «ser» como del concepto transcendental por excelencia: todo lo que hay coincide en que «es». Pero este «es» —*esse*— no es unívoco, sino que en él hay modos diversos. El primero y principal es que ser comienza siendo algo *concebido* por el sujeto cognoscente; es el ser de la cópula que, en cuanto dependiente del proceso intelectual, es *esse in anima*. De suyo, en consecuencia, el ser es fundamentalmente el fruto

5 *SE*, p. 403.

6 *EDR*, p. 24. Aunque, lo veremos más tarde, el modo en que Zubiri piensa la estructuración del *esse* es poco aplicable a Santo Tomás.

del intelecto en su función conceptiva o concipiente. De ahí se sigue una doble dimensión, según que ese ser tenga correlato real o no. Si no tiene correlato real, el ser en el entendimiento es el *ens rationis*. Si, además de *esse in anima*, posee ese correlato, estamos ante el *esse reale*. En cuanto real, el ser o existir es algo que tiene poder de causar efectos y, a la vez, un sujeto, *ente*, que lo posee.

El ente del ser real puede ser tomado de dos modos. Porque, por un lado, se puede hacer hincapié en que ese ente está existiendo en acto; y, por otro, en que es el posible sujeto de ese existir. Este segundo es el ente considerado *nominalmente*; aquél, el ente considerado *participialmente*. Aunque ente —como sujeto del existir— de suyo siempre comporta ese carácter aptitudinal respecto al existir: ya en acto ya en potencia. Por eso, si nos fijamos en el carácter de sujeto del ente, en cuanto es algo que puede existir, tenemos la *esencia*. El ente, en sentido nominal, no es sino esa esencia. Y ha de poseer un ser propio que le haga ser esencia, el *esse essentiae*. Que se distingue del *esse existentiae*, del ser del existir en acto. Con la salvedad de que, igual que el ente como participio también es nominal, el *esse* de esencia y existencia es el mismo, distinguiéndose según el grado de precisión, según sea considerado en potencia o en acto.

Por último, en la aclaración del pensamiento medieval sobre el ser, Zubiri afirma que el ser de la cópula es el nominal, «porque aunque a veces la cópula puede significar existencia, lo único que de suyo expresa la cópula en cuanto tal, es lo concebido como *esse nominale*, y en esto consiste el *esse logicum*»⁷.

En estos *esse existentiae*, *essentiae* y *logicum* es donde se resuelve todo el ser del medioevo. El problema, ahora, estaría en precisar qué «escolástico» es el que afirma tal división del ser. Pero lo que nos interesa a nosotros es confrontar el pensamiento de Santo Tomás con el de Zubiri: ¿es éste el modo en que Tomás piensa el ser? En cualquier caso, ésta es la forma que a Zubiri le parece totalmente inadecuada.

7 SE, p. 385.

cuada. Por cuanto el ser «medieval» es fruto de una inteligencia que concibe las cosas; así, al haber una actividad previa al «concebir», habrá una interpretación más radical. O sea, que lo que sean las cosas ha de pasar por el tamiz del entender humano: que es imposible una aprehensión «transparente» de la realidad.

2. SER Y REALIDAD

«Ser» es un momento de lo real; es una actualidad de lo real, que le compete por sí mismo, aunque no hubiera intelección. Pero como actualidad de lo real, es una actualidad "ulterior" de ésta... La realidad es el "de suyo"; y sólo porque la cosa es "de suyo" puede reactualizar "de suyo" esta su realidad. Y esta reactualización es el "ser". Entonces la cosa ya "de suyo", además "es"»⁸. El núcleo del problema está en determinar más claramente qué sea esa «reactualización», pues así, a secas, no está nada claro. Se supone que la realidad es cierta actualidad y que, en ciertas condiciones, da lugar al ser como «acto ulterior». Mas, ¿qué es este acto ulterior? ¿Cuáles son esas condiciones? Matizar estas nociones nos exige desviarnos por el camino de la *transcendentalidad*.

* * *

Lo fundamental aquí se concreta en dos cuestiones: qué es lo transcendental y cuáles son los transcendentales. Porque no cabe duda de que la noción de transcendentalidad no varía en sí misma: momento común a todas las cosas, inespecífico. Como suele hacer, a la hora de fijar su pensamiento, define su tesis contra la tesis clásica: «Así aquello que primero concibe el entendimiento como lo más conocido, y en donde se resuelven todos los conceptos, es el ente... Por lo que es necesario que el entendimiento llegue a todos los otros conceptos añadiendo algo al ente»⁹. En principio, la oposición es

⁸ SE, p. 410.

⁹ Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 1, a. 1.

hacia el término fundamental de la trascendentalidad: no es el ente, propio de una inteligencia concipiente, sino la realidad, formalidad del acto primero del entendimiento sentiente, la aprehensión: «la impresión de realidad es constitutivamente trascendental»¹⁰. Sólo desde la trascendentalidad sentida pueden formarse conceptos que atañen a la realidad como tal. Cómo especificar éstos sólo puede hacerse desde lo que Zubiri llama «talitativo». Hay dos órdenes en lo real, el de lo específico y el de lo inespecífico. Es decir, el orden de la diferencia y el de la identidad: el que determina la individualidad de las cosas, el ser-tal, y el que caracteriza a la totalidad de lo que hay. Al primero es al que llama «talitativo» y «trascendental» al otro. Ambos se implican mutuamente de modo que lo trascendental se determina desde lo talitativo: es la *función trascendental* de la talidad¹¹. Al fin y al cabo, la esencia es la absoluta realidad determinante de la realidad de la cosa.

La división de esta estructura trascendental depende, por un lado, de la estructura de la cosa real en sí misma y, por otro, de la de las cosas en cuanto vinculadas a las demás; respecto a ellas. Los primeros serán los trascendentales *simples*, los otros, *complejos*. Así, el cosmos como conjunto de cosas *qua* cosas-tales, determina el trascendental *mundo*, como totalidad de cosas *qua* reales. Mundo es el primer trascendental complejo, y funda los demás: sólo en su seno cada cosa es *algo, verdadera y buena* frente a las demás. A la vez, mundo es trascendental complejo *disyunto* al incluir una realidad irrespectiva, la divina. Los trascendentales simples, referidos como hemos dicho a la cosa real en sí misma, son *res y unum*.

Pues bien, si nos quedamos en el mundo comprobamos que en él se actualiza lo real —que la cosa queda como real respecto a los

10 SE, p. 416 «Por esto, el primer inteligible, *primum cognitum*, en primeridad de adecuación (*primitate adaequationis*) es lo real sentido. Y en él, el *primum cognitum* en primeridad de origen (*primitate originis*) es la realidad en impresión (impresión de realidad)»: id.

11 Cf. SE, pp. 475 ss. A. del Campo, 'La función trascendental en la filosofía de Zubiri', en *Realitas*, I (1974), pp. 141-157.

demás—; esta actualidad de lo real es el *ser*: «la mera actualidad de lo real en el mundo es justo su ser. Ser es actualidad mundanal»¹². Es decir, ser sólo se da en el mundo, y el mundo ya supone la realidad. El ser es la actualidad de lo real en referencia a las otras cosas que componen el mundo: es la afirmación de una realidad-tal distinta a las otras. El ser no es sino la cosa real en el ejercicio de su «respectividad», en relación al resto de las cosas reales. En consecuencia, no habrá ser sin mundo y el ser siempre será posterior a la realidad, suponiéndola en el modo de actualización sobre sí misma o re-actualización. Zubiri usa la metáfora de la luz: el ser sería el brillo de algo que brilla, lo real¹³.

El ser, en cuanto presupone el mundo, implica que siempre se es respecto a las demás cosas; y en cuanto ese estar con los demás es siempre un estar dinámico, ha de concluirse el cercano parentesco del ser con el *tiempo*: pues el tiempo es «forma» del dinamismo; de este modo, todo lo que está en el mundo —todo «ser»— está inmerso en el tiempo. De otro modo, lo que está en el mundo ha de tener las tres formas: «fue, es, será»¹⁴. Desde aquí, y en obras posteriores, afirma la temporeidad, «ya-es-aún», como *la* estructura del ser: «bajo el “fue, es, será” late el “ya, es, aún”»¹⁵. Ser es siempre ser-en-el-

12 *IS*, p. 219. 'La actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el «ser», *SE*, 433; cf. X. Zubiri, 'La dimensión histórica del ser humano', en *Realitas*, I (1974), pp. 12-14.

13 «Es decir, tenemos primero la luminaria, la realidad, tenemos después la luz, ser, y tenemos la luz en tanto que revertiendo sobre la propia luminaria de la cual emerge, el ser revirtiendo sobre la realidad. Esta revisión es precisamente lo que constituye el ser de lo sustantivo», *EDR*, p. 27.

14 *SE*, p. 436: «Ser es la actualidad respectiva de lo real. Y los modos de esta actualidad son “fue, es, será” (pasado, presente, futuro)».

15 X. Zubiri, 'El concepto descriptivo del tiempo', en *Realitas*, II (1976), p. 40. «El carácter esencial de la ulterioridad del ser es temporeidad. Lo real “es”. Esta actualidad consiste, en primer término, en que la cosa “ya-es” en el mundo; y en segundo término en que la cosa “aún-es” en el mundo. Por tanto, “ser” es siempre “ya-es-aún”: he aquí la temporeidad... ser es siempre y sólo ser “mientras”»: *IS*, p. 221; «El concepto descriptivo del tiempo», p. 38: «La temporeidad no es modo de realidad, sino modo de ser, modo de estar en el mundo... el ser, en cuanto tal, es tempóreo». De aquí se deduce que lo extra-tempóreo no *será* aunque sea *real*. En

tiempo, de modo que si algo hubiere fuera del tiempo, no sería, aunque podría ser real ¹⁶.

Queda claro, de cualquier modo, que ser es actualidad ulterior de la realidad en el mundo. Como la realidad queda actualizada en la aprehensión primordial, Zubiri considera que el ser de algún modo también será aprehendido aunque no directamente: «si se quiere, la realidad está sentida en *modo recto*; la ulterioridad está sentida en *modo oblicuo*. Esta oblicuidad es justo lo que he llamado “co-sentir”» ¹⁷. Consentimos el ser junto a la realidad.

B. EL SER EN TOMAS DE AQUINO

1. EL SER COMO *PRIMUM COGNITUM*

¿Conocemos las cosas como ser porque todo nuestro conocimiento implica el «conocer bajo la razón de ser» o porque ellas «son-

EDR sitúa el tiempo dentro de la dimensión dinámica como actualidad del ser: el tiempo es *estar* fluyendo y *estar* dando de sí: *estar siendo*. Su esencia es *siempre*: «El *siempre* no es que siempre haya tiempo; esto es falso; sino que mientras la realidad está dando de sí, está siempre pasando, siempre viniendo (futuro), y siempre moviéndose en el presente. La esencia del tiempo está justamente en ese “siempre” de carácter gerundivo»; *EDR*, p. 299.

16 Nos permitimos aquí hacer un breve excursus sobre la cuestión de Dios y el ser. Porque clásicamente, Dios fue definido como *Ipsum esse subsistens*. ¿Qué relación ve Zubiri entre el ser y Dios? Como puede deducirse de todo su discurso, ninguna. «El fundamento del ser es la realidad. Y esto es más verdad aún, si cabe, tratándose de la realidad de Dios. Dios *no es el ser subsistente*, no es el ente supremo ni aún orlado con el atributo de infinitud. Dios no es ente divino; es realidad suprema... Dios está allende el ser. Dios no tiene ser»: X. Zubiri, *El hombre y Dios*, *HD*, 4.^a ed., Alianza-Soc. de Estud. y Pub., Madrid 1988, p. 131. Queda, por el contrario, determinado como «realidad fundamental», fundamento a la vez transcendente e inmanente respecto a las cosas; «realidad fontanal», «en el sentido de que algo por cuya presencia está constituida la realidad, porque esa presencia constituye la realidad de lo real en tanto que real»: *HD*, p. 313. Dios, por tanto, *in obliquo*, será fundamento del ser, en cuanto lo es de aquello que lo antecede formalmente, la realidad. Por Él, *superes-se*, se encuentra por encima del ser.

¹⁷ *IS*, p. 223.

ser» en sí? para Santo Tomás la cuestión está bastante clara; «lo que hay» es «ser»: «así pues, esto que es el *ser*, es lo que comúnmente se halla en todas las cosas, en cuanto diversas»¹⁸; o sea, una diversidad de seres —entes— en el ser.

Por eso, y sólo por eso, el ser es lo *primero conocido*. Porque ¿cómo puedo conocer otra cosa que el ser si lo que hay es ser? «Lo inmediato y evidentísimo que sabemos de las cosas es que son. La noción de ente es lo primero que nuestro entendimiento alcanza»¹⁹. Entendamos la doble implicación: por un lado, afirma el carácter primario del ser en las cosas mismas. Por otro, que nuestro entendimiento, al conocer, lo primero que aprehende es el ente. Obviamos el proceso interpretativo para llegar al ser que es el que primariamente alcanzamos. Aunque en resumidas cuentas puede decirse que el ser como primer conocido carece de cualquier otra cosa por encima de él: lo abarca todo pero, a la vez, se hace patente en las cosas reales que nos rodean: de él poseemos un conocimiento ciertamente actual, pero no distinto sino confuso.

Es decir, nuestra aprehensión originaria de lo que hay está regida por las cosas individuales existentes. Y estas cosas se nos presentan como algo que son: el ser es conocido a través de ellas; por eso, habló Cayetano del «ens concretum quidditati sensibili». Por consiguiente, primaria y confusamente aprehendido, el ser se nos presenta como totalidad de cosas presentes: concretado en ellas²⁰.

18 *S. Th.*, I, q. 65, a. 1.

19 *In Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 3. «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens»: *De Ver.*, q. 1, a. 1. «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens»: *S. th.*, I, q. 5, a. 2. «Esta sencilla afirmación contiene toda la filosofía de Santo Tomás, desde el análisis de la realidad concreta hasta las pruebas de la existencia de Dios»: J. Rassam, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1980, p. 71. Cfr. *In Met.*, IV, It. 6, n. 605; R. Marimon, 'El concepto del ser, primer principio del entendimiento en Santo Tomás de Aquino', en *Estudios Filosóficos*, 27 (1978), pp. 127-135.

20 Cfr. Cayetano, *In De ente et essentia*, Pontificia Officina Typographica, Romae 1907, Proem., q., 3; F. Canals, *Cuestiones de fundamentación*, EU, Barcelona 1981, pp. 97 ss.; Navarro Cordon, 'Ser y transcendentalidad. Un estudio en Tomás de Aquino', *Anales del Seminario de Metafísica*, 19 (1984), pp. 39 ss.; E. Forment, 'El ente

Ciertamente, ha de distinguirse esto de la tesis de que todo concepto se resuelve en el ente. Porque la unidad del ser se muestra fragmentada en el ente concreto, es por lo que el conocer dice una referencia primaria al ente, que es todo lo que hay, de modo que ningún resultado del entender puede decir algo que no «sea» de algún modo. En consecuencia, la primacía ontológica del ser posibilita su prioridad gnoseológica.

Lo que hay se nos presenta como ser; pero ¿por qué decimos que es ser? En realidad podría pensarse que, en esta primera aprehensión de lo que hay, es indiferente su nominación: sólo pretendemos dejar claro que somos conscientes de que hay algo existiendo fuera de nosotros: realidad, ente, ser, como quiera llamarse. Que es algo que está-ahí; que es ofreciéndome resistencia o en otras variadas posibilidades. Por consiguiente, el ente que nos es inmediatamente conocido ha de referirse al simple estar presente de las cosas, al «estar puesto»: «poner en la realidad»²¹.

Por tanto, en cierto modo, es evidente que *ser* es un modo de pensar lo que hay; igual que para Zubiri lo era la «realidad». Ahora bien, no debe olvidarse una fundamental diferencia: que en Zubiri el dato primero de la realidad es dado en cuanto el ser humano es capaz de conocimiento; para Tomás el ser no es, esencialmente, una formalidad, sino lo que hay; el conocimiento es el ser que da de sí. Hay que anotar, por tanto, esta primera discrepancia en la visión de la realidad.

como objeto formal de la metafísica', en *Analogía*, 4 (1990), pp. 40 ss. «El ser no es un concepto sino una plenitud interior y superior a toda aprehensión intelectual. Por eso precisamente es el primer conocido, es decir, la condición misma de toda inteligibilidad»: J. Rassam, op. cit., p. 75.

²¹ *De ente*, p. 149 (citaremos esta obra de Santo Tomás a través de la edición de E. Forment, *Filosofía del ser*, PPU, Barcelona 1988). Cfr. Fabro et alii, *Las razones del tomismo*, EUNSA, Pamplona 1980, p. 50.

2. LAS DIMENSIONES DEL SER

En primer lugar, habría que comenzar distinguiendo «ente» y «ser». Se puede tomar ente y ser como sinónimos: el mismo modo de nominar lo que nos es presente en cuanto primer conocido. Este primer conocido, propiamente, aparece multiplicado en la realidad: es la unidad en la pluralidad. Mas si nos referimos al ser como plenitud omnicomprendiva, como totalidad de lo que hay, nos es inmediatamente presente en la fragmentación. Estos fragmentos del ser no son sino el *ente*: ente, en consecuencia, es lo que inmediatamente está ahí.

Si nos detenemos en el ente concreto, nuestra experiencia de las cosas nos muestra que cada una es determinada y distinta de las demás en sus propios caracteres; y que, a la vez, esa cosa es más que unos caracteres determinados pues es algo que existe, que tiene ser; y todo es ser porque está radicalmente atravesado por un principio que le hace ser: el ser como «acto de ser» (*actus essendi*). Como ya es conocido, a través de los numerosos estudios sobre el asunto, el acto de ser es una de las radicales innovaciones de Santo Tomás: a través de él intenta hacerse justicia al inmediato y evidente hecho del carácter existente de lo que hay. Lo que está ahí es actuante porque existe como algo otro a mí a través de su fundamental *actus essendi*.

Por otro lado, no pueden olvidarse las profundas raíces cristianas del Aquinate: era teólogo, y la teología su intención prioritaria. Por consiguiente, igual que no escapó al comentario de los teólogos anteriores el texto del *Exodo*²², no pudo ser tampoco olvidado por él: al ser interpelado por Moisés, Dios responde que su nombre es *El que es, Qui est*. Por tanto, ha de ser su apelativo más propio²³.

²² *Éxodo*, 3, 13-14.

²³ *S. Th.*, I, q. 13, a. 11. Santo Tomás nos ofrece en este artículo tres razones: a) como *Qui est* se refiere al mismo ser, y no a alguna determinación, se aplica con absoluta propiedad a Dios, en el que la esencia se identifica con su ser; b) a causa de su indeterminación, lo cual se adecúa con nuestra imposibilidad de aprehensión de la divina esencia; c) por su «co-significación», al referirse al presente del ser.

Con todo esto parece que sigue complicándose la cuestión. Entre otras cosas ya nos pone de manifiesto lo profundamente implicado que aparece la dilucidación de lo intramundano con lo extramundano²⁴. Por un lado tenemos que ser propiamente sólo es Dios. Por otro, ser es todo lo que hay. Y, en tercer lugar, ser es una dimensión en el ente.

No cabe duda de que el ser no puede dejar de ser aplicado respecto a lo divino: es el *Ipsum esse subsistens*. Por una razón muy simple: ser —primariamente— implica «acto», no sólo como «hacer» o, al menos, capacidad-de, sino, sobre todo y fundamento de lo anterior, como «estar siendo». Y nadie más que Dios es absoluta carencia de potencia: pura actualidad. Esto significa que todo lo demás es, pero en un modo limitado y determinado, como si sólo fuera una pequeña parte de la absoluta realidad divina: es un ser que *participa* —en este sentido, según el ser-limitado, Dios no es—. Y en cuanto participado y limitado, la totalidad de lo que hay es el *ipsum esse* o *esse commune*: que no es sino este ser dependiente considerado en sí mismo²⁵. Este ser es el que aparece fragmentado en los entes: la limitación de la limitación, ya que el ser creado es limitado frente a la perfección pura del ser divino; y, del mismo modo, el ente es concreción, limitación por tanto, de un ser ya limitado.

Hasta ahora hemos intentado establecer que lo que hay es ser. Que por eso es primariamente aprehendido. Mas ese ser como totalidad se fragmenta en la multiplicidad de entes, y en éstos el ser es una dimensión intrínseca. A lo que ha de añadirse que Dios es ser en el sentido más estricto posible. Esta pluralidad que, ontológica-

24 'Santo Tomás parte del ser participado y, pasando por el ser-mismo, avanza hasta el ser subsistente (*esse subsistens*), que coincide con el ser divino (*esse divinum*): J. B. Lotz, *La experiencia transcendental*, BAC, Madrid 1982, pp. 101-102.

25 Cf. J. B. Lotz, op. cit., pp. 99 ss. 'Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quoddam commune et indeterminatum': *In De Hebd.*, c. II, p. 171.

mente, exige que el puro ser haya creado todo lo demás, lógicamente se ha comprendido a través de la «analogía»²⁶.

3. HACIA EL SER EN LO CONCRETO

¿Qué es, por consiguiente, este *esse commune*, este ser que nos es primeramente conocido? En primer lugar, no lo podemos conocer a través de la definición: no existen aquellos parámetros que podrían darnos su razón formal. Sólo cabe cierta descripción. No es el universal más común, que lo dejaría en puro terreno lógico. Tampoco el resultado de una abstracción total, en la que por definición desaparece lo abstraído²⁷. El ser, considerado en sí mismo, ha de ser infinito: no hay nada, si es algo, que esté fuera del ser; excepto la nada. Todo lo que hay es, por eso el ser es *acto*: porque implica la actualidad de una cosa real, su «estar siendo». Pero es siendo algo determinado.

Podemos intentar saber algo más de ese ser a través de su «clasificación». Así, con las clasificaciones que Tomás hace en obras distintas, se hace evidente que su concepción del ser, aunque ya muy presente en *De ente et essentia*, es fruto de un proceso y de su maduración correspondiente²⁸, lo que comporta cierta oscilación en la terminología. «El ente en sentido propio se dice doblemente: de un modo, que se divide en los diez géneros; de otro modo, que significa la verdad de las proposiciones»²⁹. «El ser se dice de dos modos: uno, según que ente significa la esencia de las cosas en tanto se divide en los diez géneros; otro, según que ser significa la composición que el

26 Cf. para toda esta cuestión, J. García López, *Estudios de metafísica tomista*, cc. II y III, «La analogía en general» y «La analogía del ente», EUNSA, Pamplona 1976, pp. 31-88.

27 Cf. J. García López, *Estudios de metafísica tomista*, op. cit., pp. 21 ss.

28 Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1960, pp. 173 ss.

29 *De ente*, p. 149.

alma hace»³⁰. Son textos de Santo Tomás, en los que no se refleja lo que es su aportación central en la dilucidación de la realidad. «De un modo, en cuanto es la cópula verbal que significa la composición de cualquier enunciado que hace el alma: este ser no es algo entre las cosas naturales... De otro modo, se dice ser al acto del ente en cuanto tal, es aquello por lo que algo se denomina ente en acto entre las cosas naturales»³¹.

En estos textos comprobamos la introducción del significado más importante del ser: el *actus essendi*, que es lo que Zubiri no logra comprender en su interpretación del ser entre los medievales. De esta forma, este ser ante-nosotros será el ser *real*, la realidad: lo «transobjetual»³². Lo que implica, además de lo que suponga el que *res* sea una noción transcendental, que el fundamento de la realidad se encuentra en el *actus essendi*, «por lo que algo se denomina ente en acto entre las cosas naturales». Es decir, si no nos queremos quedar en un vacío y abstracto conceptualismo, hemos de examinar el lugar real del ser; la entidad concreta. Lo cual se sale de nuestros objetivos.

Lo real es lo existente; existente es el ente; y el ente es existente en cuanto es. Con el ser, Santo Tomás pretende encontrar, ni más ni menos, el fundamento de todo lo que hay. En esta jerarquía del ser, a su vez, el ser-en-el-pensamiento depende totalmente del ser-en-la-realidad.

Mas podría pensarse que el ser en el pensamiento también es ser real, aunque en otro nivel. Lo que no puede ser, porque aunque ambos son «ser» su estructura metafísica es totalmente diferente. Algo es *esse in rerum natura* al ser una entidad independiente, actuante sobre otras ya sea activa o pasivamente y, sobre todo, con su fundamental acto de ser que la hace, propiamente, ser. En cambio, el ser en la inteligencia, lo que llama *ser-intencional*, es fundamentalmente

30 *In Sent.*, I, d. 19, a. 5, a. 1, ad 2; cf. *ibid.*, III, d. 6, q. 2, a. 2.

31 *Quodl.*, IX, q. 2, a. 2; cf. *ibid.*, XII, q. 1, art. 1, ad 1; *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 1; *S.Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2.

32 Cf. A. Millán Puelles, *Teoría del objeto puro*, c. IX, Rialp, Madrid 1990, pp. 261-296.

dependiente de algo en acto entre las demás cosas: sería acto-en-el-aprehensor de algo previo en acto. Es la diferencia que Zubiri denomina como *actuidad-actualidad*: ser en el entendimiento requiere la actualidad de un acto. Mas también es dependiente de aquel sujeto que a través de su actividad ha provocado la aprehensión y posterior actualización en el aprehensor de lo aprehendido. El ser que es capaz de hacer que lo que es ser «sea» en ellos mismos de un modo inmaterial; el ser inteligible —ser en el pensamiento— es un ser inmaterial; «Pues cierto [ser] es absolutamente inmaterial, es el ser inteligible»³³. La diferencia es esencial³⁴. Aunque visto desde la transcendentalidad todo ser, por ser, es *res*: empero no todo es *res* del mismo modo.

C. EL SER EN ZUBIRI Y TOMAS DE AQUINO

Hemos intentado dejar absolutamente claro, que el orden del ser, para Santo Tomás, se estructura en niveles distintos. De cualquier forma, lo que hay son entes concretos, y es en ellos donde el ser toma su más estricto significado, como *acto de ser*. Santo Tomás no duda en calificar de ser lo transobjetivo, aquello que se nos enfrenta. También hemos comentado que, hasta cierto punto, la denominación que se aplique a lo que hay no deja de ser secundaria; pero desde el momento en que cotejamos el pensamiento de nues-

33 *In De An.*, II, lt. 5, n. 284.

34 'Esse naturale... est fundamentum esse sensibilis et intelligibilis': *In De An.*, II, lt. 7, n. 310. Por otro lado, Cayetano —*In De ente*, q. 6— matiza la cuestión hablando de la realidad como «existir aparte de sus causas», lo que no se daría en el ser inteligible: al existir en aquello que lo ha causado. «¿Qué se entiende por "realidad"? *Real* es ante todo y sobre todo "lo que es", lo que tiene el acto de ser: puesto que real es el *ente* y el "ente" es un término participial de sentido activo que indica el ejercicio en concreto de una formalidad, la del *ser*»: C. Fabro, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona 1978, p. 487. A la vez, Fabro —*ibid.*, pp. 501 ss.— distingue cuatro sentidos del ente real: *lógicamente*, real sería lo verdadero; *ópticamente*, sería lo existente; *metafísicamente* sería lo subsistente *per se*; *físicamente*, el modo de la naturaleza frente a lo psíquico.

tros dos autores, sí hay que tenerlo en cuenta. Porque Zubiri afirma el carácter secundario del ser frente a la realidad, en cuanto ha intentado dejar muy claro la total prioridad de una esencia desexistencializada, aunque absolutamente real. Es decir, para Zubiri lo real formalmente no es; mientras que, para Santo Tomás, lo real es una esfera del ser: mejor dicho, todo ser es real, mas hay distintos grados de realidad en el ser.

La opción de salida de Zubiri queda bastante clara: la realidad, en primer lugar, «existe» porque el dinamismo de la evolución ha llegado hasta un ser abierto a las demás cosas y capaz de actualizarlas en un respecto formal determinado: la «realidad»³⁵. En segundo lugar, secundariamente, como la realidad es «de suyo», esa «realidad como formalidad» se extiende hasta las cosas que nos son exteriores. Tomás parte, en cambio, de otra opción bien distinta: puedo pensar que las cosas son en cuanto el ser *ya* es independiente de mi conocer. La diferencia, por consiguiente, en el principio es bastante clara: Zubiri procede a justificar la realidad extra-anímica desde su carácter de formalidad, inherente a la aprehensión del ser humano. Santo Tomás, por su parte, afirma el ser como *primum cognitum*, al estar «impuesto» por lo que está fuera del sujeto cognoscente: aprehendemos el ser porque *ya hay* ser transobjetivamente.

Pero no sólo esto, pues lo esencial, a nuestro juicio, atañe a la «profundidad» de la interpretación. Es absolutamente evidente que el ser de Zubiri es un ser «superficial»; pero no sólo eso, que teóricamente es lícito —aunque quizá no verdadero—; sino que hemos de achacarle la «superficialización» que se produce en su interpretación del ser en la escolástica. La «escolástica» son muchas escolásticas. Y la que nosotros hemos tomado no tiene nada que ver con lo que Zubiri piensa que ha sido el ser.

35 Recordemos que lo que hay son cosas con las que se enfrentan seres distintos, cuyas habitudines radicales difieren (nutrirse-sentir-inteligir); enfrentamiento que provoca un quedar de las cosas en los seres según esa habitud (trofemas-impresiones-realidades).

Podríamos partir desde la consideración de esa triple dimensión del ser: *esse essentiae*, *esse existentiae* y *esse logicum*. Como el ser, en sentido estricto y primario, es lo que se nos «impone», por tanto, el *esse* «ante todo» no es el ser copulativo, como afirma Zubiri (SE, p. 383), sino que es el ser que nos es presente como algo «exterior» a nosotros; ni el ente, propiamente, puede ser lo «apto» para existir, sino lo que *tiene actualmente* ser y existencia; ni en Tomás de Aquino puede encontrarse la terminología de *esse essentiae*, *esse existentiae* y *esse logicum*³⁶.

El ser no puede ser reducido a formalidad, ulterioridad o respectividad. Santo Tomás negaría de plano que su ser fuera un mero respecto formal y, derivadamente, algo *en* las cosas, como sucede en la «realidad» zubiriana. Porque, como hemos repetido varias veces, para nosotros la realidad empieza a ser el modo de quedar de un contenido que se aprehende en la intelección sentiente. Después, como lo aprehendido remite a sí mismo como algo previo a su aprehensión, podemos hablar de una realidad *en* las cosas. Para Santo Tomás, ser es lo que hay, no modo alguno de quedar un contenido en la intelección: este contenido ya es ser. ¿Por qué la realidad ha de ser previa al ser? Porque para ser, dice Zubiri, se necesita el «de suyo». Pero, ¿qué es este «de suyo»? «Sostener que algo es real porque real y efectivamente es de suyo lo que es no proporciona ningún esclarecimiento, sino simplemente una reiteración o una inmediata *petitio principii*»³⁷. Y es que hay cosas de las que es imposible dar una definición: por su amplitud sólo cabe describirla. El «de suyo» es sólo una descripción. Mas ¿algo no será «de suyo» si y sólo si «es-de-suyo»? Vista la estructura de la realidad desde la fundamentalidad del ser como *actus essendi*, cualquier respecto de ésta ha de suponerlo forzosamente. No hay nada sin *actus essendi*. Sin duda el ser es

36 «La crítica zubiriana al concepto escolástico de ser, respecto a ciertas orientaciones escolásticas, v. gr. el tomismo, es totalmente inoperante»; J. M. Artola, 'en torno a *Sobre la esencia* de X. Zubiri', en *Estudios filosóficos*, 30 (1963), p. 316, n. 9. Señala, además, que tal terminología, ni se encuentra ni tiene sentido.

37 A. Millán Puelles, *Teoría del objeto puro*, op. cit., p. 391.

previo a una realidad-formal —la formalidad sólo es posible en una aprehensión «impuesta» por las cosas, posibilidad debida a esa «efectividad» existencial-actuante por el *actus essendi*—, igual que lo absoluto es previo a lo relativo: sólo se puede quedar en lo otro siendo previamente lo que se es. Por eso, el pensamiento sólo es posible en la medida en que lo exterior «fuerza» a pensar; y en cuanto el sujeto «pueda» pensar, claro. Ser es «presencia-desde-sí-mismo», pero más que eso; así parecería que sólo sigue siendo la formalidad de un contenido: el contenido también es «ser». Es, al fin y al cabo, todo lo que hay. La realidad es una dimensión de ese ser, mas en cuanto opuesto al no-ser: dentro, por tanto, de la respectividad: el ser por ser frente al no-ser es real. Además es más coherente pensar en una ordenación del ser por grados de realidad que en una realidad escindida en una dimensión real siente y en otra totalmente desontologizada.

Y más: ¿hasta qué punto justifica Zubiri un verdadero realismo? Recordemos que se ha hablado del realismo zubiriano como un mero «realismo formal»; si las cosas no quedan en mí, no serían reales³⁸. El realismo estricto habla de un «ser-fuera-de-la-conciencia», más que de un «ser-desde-la-conciencia». Zubiri analiza la realidad como mero respecto del inteligir-sentientemente: he aquí todas las dificultades de su concepción. Ya que la realidad es quedar-en-el-hombre, ¿por qué lo que queda ha de ser real? Además, parece que lo que no «queda» en nada, nada es. Tomás de Aquino, en lo que nos parece que se ajusta más a la realidad de las cosas, afirma el ser en el entendimiento porque el entendimiento recibe en sí el ser fuera del entendimiento.

38 En este sentido habla Millán Puelles, *Teoría del objeto puro*, op. cit., pp. 390 ss. Cf. A. Ortiz-Osez, 'El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri', en *Pensamiento*, 33 (1977), pp. 77-85, donde hace observaciones precisas acerca del «de suyo»; 'el ser zubiriano llega demasiado tarde a la realidad ya «de suyo». Aquello por lo que una cosa es real no es la esencia (Zubiri), sino el ser'. Cf. también M. Legido, 'La meditación sobre la esencia de Zubiri', en *Salmanticensis*, 10 (1963), pp. 363-381. F. Alluntis, 'Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial', en *Letras de Deusto*, 43 (1989), pp. 121-145. J. A. Nicolás, 'Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri', en *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 87-102.

Y es que, al fin y al cabo, ¿no es el ser de Tomás la realidad de Zubiri? Es decir, ambos intentan dar cuenta de lo que hay. Pero lo que hay se «refleja» en el entendimiento siendo previamente en sí. Este es, en nuestra opinión —el orden correcto.

Por tanto, el ser nunca es re-actualización de la realidad en el mundo. Algo es real en la medida en que es. El ser se dispersa en los entes, que por ser poseen ciertas propiedades transcendentales. El mundo depende siempre de estas cosas ya constituidas como tales: es en su unidad y, por tanto, en su relación. Pero el ser no depende en modo alguno del mundo. Ni el mundo es coextensivo con el ser: lo que, afirmándolo, en Zubiri lleva a un transcendental «mundo» convertido casi en «ficción lógica»³⁹.

Ni es reductible el ser a *respectividad*. Respectividad surge en el pensamiento de que la versión ha de fundar la unidad: que es previa la «respectividad» a los «respectos». En Tomás de Aquino sólo podría hablarse de respectividad matizando la palabra. Habría respectividad en lo limitado por razón de su limitación: la respectividad supondría la potencialidad de lo que es perfeccionable. Esta referencia de la respectividad a la potencialidad vendría dada por cuanto en lo acto-potencial no puede evitarse la *composición*, de la que carece el puro acto. Por tanto, entre los elementos que conforman la estructura entitativa de la cosa real, cada uno sería «respecto» al otro; mas de forma que ha de salvarse la total prioridad de lo simple dentro de lo compuesto, y la de lo absoluto frente a lo relativo. Así, el ser en el ente exige a la esencia; y ésta a aquél; pero, en ningún caso, puede olvidarse la primacía fundante del ser.

Visto todo esto, queda referirse a lo que acabamos de denominar «superficialización» del ser. Pues lo fundamental, ignorado por Zubiri en su interpretación del ser de los medievales y en su pensamiento de la realidad, es ese *actus essendi*, íntimo a la cosa y distinto de la esencia; no previo o anterior cronológicamente, pero sí determinante del existir. Zubiri se queda en una esencia como

39 J. M. Artola, 'En torono a *sobre la esencia* de Zubiri', op. cit., p. 324.

realidad absoluta. Pero, ¿no podríamos pensar que para que la esencia sea real se necesita más que un sistema de notas posicionalmente interdependientes? ¿Qué necesita de ese «impulso» que la instale en la realidad del existir? Ese «impulso» es el acto de ser. Ignorar esto será «superficializar» el ser: en cuanto queda restringido a una mera dimensión producida en el encuentro entre realidades.

El ser es el núcleo de la visión de las cosas de Tomás de Aquino y, por supuesto, nunca queda reducido a algo meramente conceptual. Desde aquí, algo sólo podrá llegar a obtener todos aquellos caracteres que de suyo le pertenecen en cuanto está atravesado por el radical *acto de ser* en que se concreta el último fundamento intramundano. Y es que el ser, para el Aquinate, tiene la ventaja de fundamentar mucho mejor el parentesco de lo «intra» con lo «extramundano». Esta nos dice que lo que hay es limitadamente; la limitación se muestra en una doble vertiente: cada ser es limitado frente a los demás y es limitado respecto a sí mismo, por cuanto le es imposible ser plenamente todo lo que podría ser. Esto, traducido a través de los términos «acto-potencia», significa que el acto existente es «acto-potencial». Lo que se muestra, palpablemente, en que nada puede darse a sí mismo el *ser*; todo aquello que, actualmente, como todas las potencialidades que sea, existe, debe su ser a algo que era acto respecto a su posibilidad de ser. Mas, igual que aquí es anterior el acto a la potencia, en absoluto será anterior el puro acto a lo que comporta «mezcla» de acto y potencia. Y el puro acto es ser puro. Este ser, claro, no puede sino ser lo divino, *ipsum esse per se subsistens*. Todo lo que hay es *ser*; y el ser se ordena en una jerarquía estricta que supone la disminución en el ser al aumentar la potencia. Zubiri no ha llegado a pensar el ser con toda la originalidad que surgió en Santo Tomás: el ser como *actus essendi*.

RESUMEN

En el artículo pretendemos mostrar cómo la forma en la que Zubiri piensa el ser y, en consecuencia, el lugar al que queda relega-

do en la estructura de la realidad, adolece de ciertos errores. El primero y fundamental, el desconocimiento de la más original forma en que ha sido interpretado en la tradición que él denomina «medieval», el *actus essendi* de Tomás de Aquino. Este nos lleva a un ser como acto intensivo que dota a la cosa de su realidad en el mundo que, lejos de ser —el mundo— el supuesto para que haya ser se convierte en la totalidad de seres. El segundo, la reducción de la «realidad» a mera formalidad y, derivadamente, a momento inespecífico de la cosa. Cuando, en verdad, son las cosas las que nos «fuerzan» a pensarlas «sientemente», en su estar siendo: como ser. Tercero, la escisión ficticia a la realidad en una realidad respectiva y otra irrespectiva —por tanto carente de ser—. Es decir, el olvido de la analogía del ser fundante de nuestro carácter de limitación. Cuarto, identificación del ser con la temporalidad, cuando hay un ser que cae bajo el tiempo, mas no todo ser es así.

JOSÉ CERCÓS SOTO
C/ Nicolás Orta, 1, 3.º G
21006 Huelva